Über

die tragische Furcht

in der

Poetik des Aristoteles

vom

Gymnasiallehrer G. Buning.

Beilage zum Programm des Königlichen Gymnasiums zu Coesfeld
im Schuljahre 1883—84.

1884. Progr. Nro. 322.

Coesfeld.

Druck der A. Otten'schen Buchdruckerei.

1884.



Über die tragische Furcht in der Poetik des Aristoteles.

I.

Zur Orientierung.

Die Poetik des Aristoteles umfasst nur einige wenige Kapitel; der Text ist höchst mangelhaft überliefert; die sprachliche Darstellung zeigt nichts von dem, was wir heutzutage geistreich und glänzend nennen. Trotzdem verdient dieses unscheinbare Büchlein unter den Erscheinungen auf dem Gebiete der Ästhetik vielleicht in erster Linie unsere Beachtung, und das nicht so sehr deshalb, weil es die früheste selbständige Leistung auf diesem Felde ist, sondern vielmehr wegen der wunderbaren Tiefe seines Gedankeninhalts und wegen der einflussreichen Rolle, die es im Laufe der Jahrhunderte gespielt hat. Denn im Altertum haben sich Griechen und Römer mit ihm beschäftigt, im Mittelalter haben die Araber es übersetzt und studiert, und in der Neuzeit haben ihm Dichter, Philosophen und Philologen in gleicher Weise ihre Aufmerksamkeit gewidmet. In Italien allein erschienen um die Mitte des 16. Jahrhunderts innerhalb 12 Jahren 3 bedeutende Ausgaben, jede in einem Folianten.[1])

In Frankreich machten Männer wie Corneille und Boileau dasselbe zum Gegenstande eingehender Studien, und die ganze klassische Literatur ward auf dieses kleine Büchlein gegründet.

In Deutschland erkannte Lessing zuerst seinen vollen Wert und sicherte den Ideeen des Stagiriten allgemeine Verbreitung und Anerkennung. Ihm galten die Aussprüche des Aristoteles ebenso unbedingt, wie die planimetrischen Lehrsätze des Euklid, und die Poetik des Stagiriten ward ihm das *δός μοι πού στῶ*, als er in der Hamburgischen Dramaturgie den Deutschen jenen berühmten Kodex der tragischen Dichtung gab. Wie andauernd die Aristotelische Poetik Göthes Aufmerksamkeit fesselte, bezeugt sein Briefwechsel mit Schiller und die bekannte „Nachlese zur Aristotelischen Poetik“, die der greise Dichter noch im Jahre 1826 geschrieben hat. Und welch lebhaftes Interesse widmete erst unser Jahrhundert dieser Schrift des Aristoteles! Wer sich davon einen Begriff machen will, braucht nur einen flüchtigen Blick zu werfen auf die bei Döring[2]) und anderswo verzeichnete fast unabsehbar gewordene Literatur, welche sich um das einzige Aristotelische Wörtchen „*κάθαρσις*“ gebildet hat. Er blickt da in ein stets ruhelos wogendes Meer von Meinungen und Gedanken, in eine Flut, die sich „nimmer erschöpfen und leeren will.“

Die vorstehenden Bemerkungen mögen genügen, um denjenigen meiner Leser, welchen die Aristotelische Poetik weniger bekannt ist, in etwa eine Vorstellung von der hohen Bedeutung derselben zu geben und ihre Aufmerksamkeit für eine m. E. höchst interessante Frage zu gewinnen, welche im folgenden besprochen werden soll. Es verhält sich damit aber folgendermassen:

---

[1]) Spengel, die Poetik des Aristoteles etc. Leipzig Teubner. S. 23.

[2]) Döring, die Kunstlehre des Aristoteles, Jena 1876, wo eine reiche Literatur über Arist. Poetik verzeichnet ist. Andere Hülfsmittel findet man z. B. in Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie des Altertums. Die neuesten Erscheinungen gibt Jos. Egger, Katharsis-Studien, Programm des Franz-Joseph-Gymnasiums zu Wien 1883 (auch in Kommission bei Hölder).

Im Anfange des 6. Kapitels der Poetik definiert Aristoteles die Tragödie, welche das Hauptthema der Poetik bildet, als die dramatische Darstellung einer abgeschlossenen, ernsten Handlung, „welche durch Erregung von ἔλεος und φόβος die κάθαρσις solcher Affekte bewirke“. Diese Definition hat den menschlichen Scharfsinn in ganz ungewöhnlicher Weise in Anspruch genommen. Im Jahre 1828 hielt Friedrich von Raumer in der Berl. Ak. der Wiss. einen Vortrag über die Aristotelische Poetik, in welchem er nicht weniger als 21 verschiedene Übersetzungen dieser Definition vorführte. Und was sind diese 21 verschiedenen Auffassungen gegen die Menge dessen, was seitdem über diese Stelle geschrieben ist! Es handelt sich aber vorzugsweise um den Sinn des Wortes κάθαρσις, das ganz gewiss den Erklärern mehr Mühe gemacht hat, als irgend ein anderes Wort in der ganzen griechischen Literatur. Und trotz des ausserordentlichen Aufwandes von blendendem Scharfsinn und tiefster Gelehrsamkeit sind wir keineswegs zu allseitig befriedigender Sicherheit gelangt. Zum Glücke baut aber Aristoteles seine Theorie auch nicht auf diese κάθαρσις auf, keines seiner Gesetze leitete er aus derselben her. Er spricht im Verlaufe der Darstellung nur von der Erregung des ἔλεος und φόβος; und wir können uns daher schon einigermassen zufrieden geben, wenn wir über den Begriff von ἔλεος und φόβος vollständig ins klare kommen können.

Was nun ἔλεος bedeute, liegt ziemlich am Tage; ἔλεος heisst Mitleid. Man kann streiten über seine Entstehungsweise oder über die Elemente, aus denen er zusammengesetzt ist; aber der Sinn ist im ganzen nicht dunkel.

Desto verschiedener sind die Ansichten über die Bedeutung, welche der Philosoph mit dem Worte φόβος verbunden habe. Der gewaltigste Streiter im φόβος-Kampfe ist G. E. Lessing.[1]) Nach seiner Meinung verstand der Verfasser der Poetik unter φόβος eine Furchtempfindung, welche den Zuschauer, wenn er der Aufführung einer Tragödie anwohne, für sich selbst ergreife.

„Es ist die Furcht, welche aus unserer Ähnlichkeit mit der leidenden Person für uns selbst entspringt; es ist die Furcht, dass die Unglücksfälle, die wir über diese verhängt sehen, uns selbst treffen können; es ist die Furcht, dass wir der bemitleidete Gegenstand selbst werden können. Mit einem Worte, diese Furcht ist das auf uns selbst bezogene Mitleid.“ „Aristoteles glaubte, dass das Übel, welches der Gegenstand unseres Mitleids werden solle, notwendig von der Beschaffenheit sein müsse, dass wir es auch für uns selbst zu befürchten hätten“. „Der Leidende muss mit uns von gleichem Schrot und Korn sein. Aus dieser Gleichheit entsteht die Furcht, dass unser Schicksal gar leicht dem seinigen so ähnlich werden könne, als wir ihm zu sein uns selbst fühlen“. So Lessing im 75. Stücke der Hamb. Dram. Seiner Auffassung, die sich übrigens auch schon vor ihm z. B. bei Cornille findet, folgten weitaus die meisten und bedeutendsten Gelehrten. Ich erinnere, um von den vielen nur einige zu nennen, an Bernays und seine heftigsten Gegner Spengel und Stahr, an Vahlen, Teichmüller, Döring, Baumgart und Manns.

Ganz anders wird der Aristotelische φόβος von der fast verschwindenden Minderzahl der Erklärer, z. B. von Geyer, Liepert, Überweg und Egger gedeutet.

Diese glauben nämlich, Aristoteles habe mit φόβος die Furcht bezeichnen wollen, welche der Zuschauer während der Aufführung für die Personen der Tragödie, insbesondere für den Helden des Stückes, empfindet. Nach ihrer Ansicht verstand also der Philosoph unter φόβος ein philanthropisches oder sympathisches Gefühl, während Lessing in dem Worte die Bezeichnung einer egoistischen Empfindung erblickt.

Es wäre nun unsere Aufgabe, zu untersuchen, ob unter dem φόβος der Poetik die egoistische, oder die philanthropische Furcht zu verstehen sei, eine Frage, die für das Verständnis der Aristotelischen Poetik um so wichtiger ist, je öfter der Philosoph auf den φόβος zurückkommt, je entschiedener er die Furcht neben dem Mitleid zum Mittelpunkt seiner ganzen Theorie von der Tragödie gemacht hat, und je sonderbarer es erscheinen muss, wenn viel über die κάθαρσις von ἔλεος und φόβος geredet wird, bevor man auch nur im allgemeinen weiss, was denn eigentlich φόβος bedeute.

---

[1]) Mit der Auffassung Lessings siegt oder fällt auch die von Döring und Ed. Müller, welche die Lessingsche Ansicht zu mildern suchten.

II.

Was spricht für die egoistische Auffassung der tragischen Furcht?

Beschäftigen wir uns zunächst mit der Lessingschen Ansicht und untersuchen wir, welche Gründe für die Meinung des Hamburgischen Dramaturgen sprechen, dass Aristoteles unter dem *φόβος* der Tragödie die Furcht des Zuschauers für sich selbst verstanden habe. „Aristoteles glaubte, sagt Lessing, dass das Übel, welches der Gegenstand unseres Mitleides werden solle, notwendig von der Beschaffenheit sein müsse, dass wir es auch für uns selbst zu befürchten hätten. Wo diese Furcht nicht sei, könne auch kein Mitleiden statt finden.“ Zum Beweise dafür, dass Aristoteles dieses geglaubt, verweist Lessing auf das 5. und 8. Kapitel des 2. Buches von Aristoteles' Rhetorik, wo der Philosoph über Furcht und Mitleid, von deren Natur er in der Poetik gar nicht handelt, sich höchst gründlich und ausführlich verbreitet und allerdings eine gewisse Regung von selbstischer Furcht als Basis eines kräftig sich entwickelnden Mitleides hinstellt.

Lessing schliesst nun so: „Nach der Meinung des Aristoteles empfinden wir kein Mitleid, wenn wir nicht dasselbe Übel für uns fürchten. Das lehrt die Rhetorik. Wenn nun die Poetik von Furcht und Mitleid redet, so kann auch hier nur die egoistische Furcht gemeint sein.“ Allein dieser Schluss ist nicht vollständig überzeugend. Niemand kann leugnen, dass in der Tragödie die sympathische Furcht für den Helden eine überaus wichtige Rolle spielt und dass die Erregung derselben vielleicht die wichtigste Aufgabe des Dichters sei, während es oft im Interesse des Redners liegen wird, das Mitleid des Zuhörers durch Erregung der egoistischen Furcht zu steigern. Warum sollte nun nicht der Zuschauer während der Aufführung einer Tragödie neben der Furcht für sich selber auch für den tragischen Helden Furcht empfinden können, und warum könnte Aristoteles mit dem *φόβος* der Poetik nicht diese letztere Empfindung gemeint haben? Ist dieselbe doch für die Tragödie so überaus charakteristisch und an Lebhaftigkeit und Stärke der im Theater sich regenden egoistischen Furcht ohne Zweifel weit überlegen.

Allein Aristoteles behauptet an jener Stelle der Rhetorik auch gar nicht, was ihn Lessing behaupten lässt. Er sagt nicht, dass der Bemitleidende das bemitleidete Übel wirklich und in demselben Augenblicke für sich fürchte, sondern nur, dass jenes Übel von der Art sein müsse, dass er meinen könnte, dasselbe könne auch ihn selbst einmal treffen. „Das Mitleid, heisst es, ist eine *λύπη τις ἐπὶ φαινομένῳ κακῷ φθαρτικῷ καὶ λυπηρῷ, ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκήσειεν ἂν παθεῖν*“. Die Rhetorik redet also nur von einer blossen Meinung,[1]) von einem *προσδοκεῖν*, dazu noch von einer Meinung, die entstehen kann — man beachte den potentialen Optativ — endlich von der Meinung, dass das Übel uns einmal treffen könne.[2])

Ein solches *προσδοκεῖν* ist aber noch längst kein *φοβεῖσθαι* wie es doch die Poetik fordert. Denn erstens ist der *φόβος* nach Rhet. II, 5 eine *λύπη ἢ ταραχή*, also ein lebhafter Affekt des Gemütes, kein blosser Gedanke des Verstandes; zweitens entsteht der *φόβος* nach Rh. II, 5 nur durch Leiden, welche nahe bevorstehen.[3]) Auf solche Unfälle deutet aber das *προσδοκήσειεν ἂν* in der Definition des Mitleides mit keiner Silbe, und eine Furcht vor solchen Übeln kann ja, wie auch Döring zugibt (Kunstlehre, S. 307), die Tragödie niemals in uns wachrufen.

Ferner muss die tragische Furcht etwas wirklich in uns Vorhandenes, nicht etwas bloss Potentielles sein, ja sie muss nach den Äusserungen der Poetik ein gewaltiger, den ganzen innern Menschen mächtig erschütternder Affekt sein (*φρίττειν*[4]) *καὶ ἐλεεῖν* Kap. 14); es verhält sich mit

---

[1]) Vgl. Rhetor. II, 8 *οἰήσεσθαι παθεῖν ἄν, παθεῖν ἂν οἴονται, ἐνδέχεσθαι παθεῖν, τοιοῦτοι οἷοι νομίξειν παθεῖν ἄν.*

[2]) *παθεῖν* ist gleich *παθεῖν ἄν;* das lehrt das Tempus und die folgenden potentialen Infinitive *παθεῖν ἄν* — dreimal nacheinander — bestätigen es.

[3]) *Καὶ ταῦτα ἂν μὴ πόρρω, ἀλλὰ σύνεγγυς φαίνηται, ὥστε μέλλειν. Τὰ γὰρ πόρρω σφόδρα οὐ φοβοῦνται.*

[4]) Ohne Grund glaubt Bernays, dass *φρίττειν* von *φοβεῖσθαι* qualitativ verschieden sei. Siehe Vahlen, Beiträge II, 157, dem Baumgart beistimmt (Neue Jahrb. 111, S. 85).

ihr, wie mit dem Mitleid: je kräftiger sich beide Gefühle entwickeln, desto wirksamer ist das Drama.

Wenn Aristoteles also auch an das Leiden, welches unser Mitleid wachrufen soll, in der Rhetorik die Anforderung stellt, dass es den Gedanken zulasse, auch wir könnten von demselben möglicherweise einmal betroffen werden, so folgt daraus nicht, dass nach seiner Meinung die Furcht der Tragödie in nichts anderem bestehe, als eben in jenem Gedanken. Die sympathische Furcht kann vielmehr ganz gut jenem Gedanken vorangehen und neben ihm fortbestehen. Jener Gedanke, dass das Unglück des Leidenden auch möglicherweise einmal über uns hereinbrechen könne, steigert sich nach seiner Ansicht[1]) nicht zu einer lebhaften, unser Inneres beklemmenden Furcht. Er bleibt als dunkle Ahnung gleichsam auf dem Grunde unserer Seele, tritt kaum über die Schwelle des Bewusstseins, ist aber dennoch hinreichend, um auf unsere Stimmung zu wirken und namentlich unsere Phantasie so in Thätigkeit zu setzen, dass wir uns lebhaft in die Lage des Leidenden hineindenken. So steigert er unser Mitleid. Denn von der Lebhaftigkeit, mit der uns das fremde Leid vor die Seele tritt, ist die Stärke des Mitleids wesentlich abhängig. (Vgl. Rh. II. 8 Schluss). Die Phantasie also zu lebhafter Vergegenwärtigung zu reizen, das ist der ganze Zweck des *προσδοκεῖν παθεῖν ἄν*. Der Beweis für die letzte Behauptung liegt darin, dass Aristoteles neben der Erwartung eigenen künftigen Unheils auch die Erinnerung an eigenes vergangenes Leid als ein Moment aufführt, das den Boden für das Mitleid zubereitet, offenbar deshalb, weil ja diese Rückerinnerung eine lebhafte Vergegenwärtigung zur Folge hat. „Überhaupt empfindet man Mitleid, sobald man sich erinnern kann, derertiges selbst erduldet zu haben, oder daran denken kann, dass es eintreten könnte.[2])

Hätte Aristoteles das *προσδοκεῖν παθεῖν ἄν* also auch wirklich als eine conditio sine qua non für die Entstehung des Mitleids betrachtet, so würde daraus noch keineswegs mit Notwendigkeit folgen, dass sein tragischer *φόβος* egoistischer Natur sei. Allein es wird sich zeigen, dass Aristoteles die Sache keineswegs so aufgefasst habe, dass er vielmehr sehr wohl ein Mitleid kennt, welches von jeder egoistischen Regung durchaus frei ist. Das Oder der zuletzt angeführten Stelle ist in dieser Hinsicht sehr beachtenswert. Es lehrt uns klar, dass Aristoteles keineswegs in dem Irrtume befangen war, dass wir nur dann Mitleid empfänden, wenn der Gedanke an die Möglichkeit, einmal selbst ein Opfer des wahrgenommenen Unheils zu werden, in unserer Seele Wurzel fassen könne.

Die Stellen der Rhetorik, auf die man sich stützt, um dem grossen Seelenkenner jenen Irrtum aufzubürden, sind gar nicht beweisend. Freilich sagt er Rhet II, 8: *ὅσα ἐφ' αὐτῶν φοβοῦνται, ταῦτα ἐπ' ἄλλων γιγνόμενα ἐλεοῦσιν,* und Rhet. II, 5: *φοβερά ἐστιν, ὅσα ἐφ' ἑτέρων γιγνόμενα ἢ μέλλοντα ἐλεεινά ἐστιν.*

Aber was folgt daraus? Aristoteles erörtert beim *φόβος* in der Rhetorik 1) *ποῖα φοβοῦνται,* 2) *τίνας,* 3) *πῶς ἔχοντες.* Ähnlich verfährt er beim Mitleid. Um die erste Frage, die nach dem Objekte unserer Furcht, zu beantworten, sagt er: „Wir fürchten für uns nicht jedes Übel, z. B. nicht ungerecht oder verstandesschwach zu werden[3]) (Rhet. II, 5 Anfang), sondern nur solche Übel, die, wenn sie andere treffen, unser Mitleid erregen. Ebenso bemitleiden wir an andern nicht jedes Übel, z. B. nicht geringe Intelligenz oder Unsittlichkeit, sondern nur solche, die, wenn wir glaubten, dass sie uns droheten, uns in Furcht setzen würden.“

Damit ist doch gewiss noch nicht gesagt, dass wir in der That auch glauben müssen, das angeschaute Übel werde auch uns treffen; es heisst bloss: „Wir würden es fürchten, wenn es uns drohete.“ Am allerwenigsten aber lässt sich folgern, dass uns die Furcht vor dem fremden Leid gerade in dem Augenblicke quälen müsse, wo wir bemitleiden. Es soll eben nur die Natur des *κακὸν ἐλεεινὸν καὶ φοβερὸν* gekennzeichnet werden; über den Bemitleidenden, inbesondere über seine augenblickliche Stimmung, wird nichts vorgeschrieben.

---

[1]) Rhet. II, 5: *τὰ πόρρω οὐ φοβοῦνται.*
Rhet. II, 8: *οἱ σφόδρα φοβούμενοι οὐκ ἐλεοῦσιν.*

[2]) *Ὅλως δὲ ἐλεοῦσιν, ὅταν ἔχῃ οὕτως, ὥστε ἀναμνησθῆναι τοιαῦτα συμβεβηκότα ἢ ἐλπίσαι γενέσθαι.* So heisst es sehr deutlich Rhetor. II, 8.

[3]) Ähnlich heisst es vom Mitleid Rhet. II, 9: *οὐδεὶς, εἰ δίκαιος ἢ ἀνδρεῖος ἢ εἰ ἀρετὴν λήψεται, νεμεσήσει τούτῳ. οὐδὲ γὰρ οἱ ἔλεοι ἐπὶ τοῖς ἐναντίοις τούτων εἰσίν.*

Etwas anders verhält es sich mit der schon oben citierten Stelle, welche das Mitleid definiert. Hier fordert Aristoteles als Ursache unseres Mitleids in der That ein Übel, welches die Vermutung zulässt, dass es auch uns einmal treffen könne.

Allein hier ist zweierlei zu bedenken:

1) Aristoteles ist kühn und unvorsichtig im Ausdruck, sobald er kein Missverständnis befürchtet. Das weiss jeder, der sich auch nur ein wenig mit ihm beschäftigt hat, und darüber klagen fast alle Erklärer. So sagt Vahlen, um einen der berühmtesten zu nennen (Beiträge II, 157): „Aristoteles setzt überall nicht chikanierende, sondern in seine Gedanken eingehende Leser voraus."[1])

2) Er zielt bei Aufstellung seiner Gesetze gewöhnlich auf die höchste Wirkung. In Bezug auf die Poetik hat das bekanntlich schon Lessing gesagt, und Vahlen hat es wiederholt (Beitr. II, 99).

Ebenso verfuhr er nun auch in der Rhetorik bei der Definition des Mitleids[2]); auch hier hat er offenbar unwesentliche Momente aufgenommen, weil sie geeignet waren, die betreffende Empfindung bis zum höchsten Grade zu steigern. So fordert er vom *κακὸν ἐλεεινόν*, dass es n a h e erscheine. Später aber heisst es von Übeln, die dieses Merkmal nicht an sich tragen, weit milder: *ταῦτα ἢ ὅλως οὐκ ἐλεοῦσιν ἢ ο ὐ χ ὁ μ ο ί ω ς*, und weiterhin: *τὰ γεγονότα ἄρτι ἢ μέλλοντα διὰ ταχέων ἐλεειν ό τ ε ρ α.*

So ist es nun auch zu verstehen, wenn er den Gedanken an eventuelles eigenes Leid als notwendig zur Erweckung des Mitleids bezeichnet. Er hatte die ganz richtige Wahrnehmung gemacht, dass dieser Gedanke, so lange er nicht zu lebendig wird, das Mitleid verstärke (durch Tilgung der *ὕβρις* aus dem Gemüte (Rhet. II, 8, Anfang) und durch Anregung der Phantasie zur lebhaftesten Vergegenwärtigung des fremden Unglücks). Er thut daher sehr recht daran, in der Rhetorik den Redner auf diese psychologische Thatsache recht nachdrücklich hinzuweisen, den Redner, dem es unter Umständen schwer werden kann, die Seele der Hörer zum Mitleid zu stimmen. Er handelt aber über die eventuelle Besorgnis der Hörer für sich selbst so a u s f ü h r l i c h, weil dieses — jedenfalls von ihm zuerst hervorgehobene — Mittel zur Verstärkung des *ἔλεος* in seiner Bedeutung auf den ersten Blick nicht von jedem erkannt wird.

In weit glücklicherer Lage als der Redner befindet sich der tragische Dichter. Ihm stehen, zumal durch das Medium der theatralischen Aufführung (vgl. Rhet. II, 8, Schluss) die reichsten und wirksamsten Mittel zu Gebote, um den etwa mitgebrachten Übermut des Zuschauers zu brechen und ihm die Lage des tragischen Helden lebhaft vor die Seele zu führen; er kann ein lebendiges Mitleid wachrufen, ohne dasselbe durch die unedle Beimischung egoistischer Besorgnisse zu verunreinigen. Der Redner verfolgt reale, praktische Zwecke; ihm steht es wohl an, sich der gemeinen Furcht zu bedienen, die sich der idealen Welt des Dichters nicht nahen soll.

Übrigens sollte man eines kühnen Ausdrucks wegen nicht in Abrede stellen, dass Aristoteles auch ein Mitleid ohne egoistische Besorgniss gekannt habe. Dass es ein solches g e b e, kann natürlich niemand leugnen (Liepert, Aristoteles und der Zweck der Kunst, Passus 1862 S. 16); man behauptet bloss (z, B. Döring, der darüber von Reinkens besonders belobt wird), dass Aristoteles es nicht g e k a n n t habe. Der scharfsinnigste und kenntnisreichste Mann des Altertums, der Vater der Psychologie, sollte über eine so offenkundige Thatsache trotz seines vielfachen Nachdenkens über das Mitleid im unklaren gewesen sein! Das dürfte man nicht annehmen, auch wenn sich nirgends eine Spur fände, die auf eine richtige Vorstellung von der Sache hindeutete.

An solchen Spuren fehlt es aber keineswegs. Rhet II, 8 und an vielen Stellen der Poetik spricht es Aristoteles sehr deutlich aus, dass die g u t e M e i n u n g vom Leidenden und die L i e b e zu ihm die Hauptquelle des Mitleids sei. Er muss, wie es wieder und wieder betont wird, ein *ἀνάξιος* sein, muss über sein Verdienst hinaus, wenn auch nicht unverschuldet (Döring S. 241) leiden. Er muss ein *ἀνὴρ σπουδαῖος* oder *ἐπιεικής* sein: *Καὶ μ ά λ ι σ τ α τὸ σπουδαίους εἶναι ἐν τοῖς τοιούτοις καιροῖς ὄντας ἐλεεινόν.* Rhet. II, 8. Daher empfindet derjenige kein Mitleid, der von

[1]) Vergl. Vahlen, Ausgabe der Poetik, S. 137 und Beiträge II, 160: „Aristoteles rechnet nicht selten auf die Gedankenergänzung des Lesers in einer Weise, die den Erklärer in Verlegenheit setzt." Ähnlich äussert sich Teichmüller II, 4 und 209.

[2]) Wie in der Poetik z. B. bei der berühmten Definition der Tragödie.

seinen Mitmenschen eine gar zu schlechte Ansicht hat: *Ὁ μηδένα οἰόμενος ἐπιεικῆ, πάντας οἰήσεται ἀξίους εἶναι κακοῦ.* Man bemitleidet besonders seine Bekannten: *Ἐλεοῦσι δὲ τοὺς γνωρίμους.*

Man empfindet Mitleid, wenn man sich erinnern kann, selbst Ähnliches durchgemacht zu haben, o d e r Ähnliches erwarten kann. *Ἐλεοῦσι δὴ ὅταν οὕτως ἔχῃ ὥστ' ἀναμνησθῆναι τοιαῦτα συμβεβηκότα αὐτοῖς, ἢ ἐλπίσαι γενέσθαι.* Der letzte Satz lehrt uns auf das klarste, das Aristoteles ein philanthropisches Mitleid kannte. Ebendasselbe ersehen wir, wie schon E. Wille hervorgehoben hat, aus II, 12 der Rhetorik, wo die Jugend charakterisiert wird. Diese wird hier als f u r c h t l o s und z u v e r s i c h t l i c h bezeichnet, und dennoch heisst es von ihr, sie sei zum M i t l e i d g e n e i g t, weil sie jeden für tugendhaft und für zu gut hielte; denn sie beurteile die Welt nach dem Massstabe ihrer eigenen Unschuld, weshalb sie meine, es geschehe jedem Leidenden Unrecht. Das folgende Kapitel handelt vom Greisenalter: „Zum Mitleid geneigt sind aber auch die Greise, aber nicht aus demselben Grunde wie die Jünglinge; denn diese sind's aus Nächstenliebe (*φιλανθρωπία*) und jene infolge ihrer Schwäche, die ihnen alles Elend nahe zeigt." Hier haben wir also zwei koordinierte Arten des Mitleids, das philanthropische und das egoistische. Was kann deutlicher sein?

Sehr bezeichnend ist auch eine Äusserung Rhet. II, 4, wo von Liebe und Freundschaft die Rede ist: *Ἀνάγκη φίλον εἶναι τὸν συνηδόμενον τοῖς ἀγαθοῖς καὶ συναλγοῦντα* (sehr verwandt mit *ἐλεοῦντα*, wie Rhet. II, 9 *συνάχθεσθαι* und *ἐλεεῖν* neben einander stehen) *τοῖς λυπηροῖς, μὴ διὰ ἕτερόν τι, ἀλλὰ δι' ἐκεῖνον.*

Also gibt's ein Mitleid, das auf der Basis der Liebe, und n u r auf dieser ruht.

Aristoteles war also kein solcher „Heide", dass er, wie Döring, Lessing u. a. wollen, nur ein interessiertes Mitleid für möglich hielt. Er kannte ein echt menschliches Mitleid. Davon haben uns seine Äusserungen in der Rhetorik überzeugt; das beweist auch mehr als eine Stelle der Poetik. Das 11. Kapitel der Poetik behandelt die Peripetie und die Erkennung. „Es gibt, sagt Aristoteles, mehrere Arten von Erkennung; die wichtigste aber ist diejenige, welche zwischen den tragischen Personen stattfindet und sich auf ein Freundschafts- oder Feindschaftsverhältnis zwischen ihnen bezieht, zumal wenn sie mit Peripetie (getäuschter Erwartung[1]) verbunden ist. „Denn eine solche Erkennung und Peripetie wird e n t w e d e r Mitleid o d e r Furcht (im Zuschauer) hervorrufen: *ἡ γὰρ τοιαύτη ἀναγνώρισις καὶ περιπέτεια ἢ ἔλεον ἢ φόβον ἕξει.* Ähnlich trennt Aristoteles Mitleid und Furcht im 14. Kapitel. „Lasst uns nun untersuchen, welche Vorgänge Furcht, welche Mitleid hervorrufen: *ποῖα οὖν δεινὰ ἢ ποῖα οἰκτρὰ φαίνεται τῶν συμπιπτόντων, λάβωμεν.* Damit lässt sich noch vergleichen die Trennung im Kap. 19: *τὸ πάθη παρασκευάζειν οἷον ἢ ἔλεον, ἢ φόβον, ἢ ὀργὴν ἢ ὅσα τοιαῦτα,* wie auch Rhetor. III, 16 *οἶκτος* und *δείνωσις* durch *ἢ — ἢ* getrennt sind.[2]) Wer behauptet, dass unter dem *φόβος* der Tragödie die Furcht für uns selbst zu verstehen sei, da nach der Meinung des Aristoteles das Mitleid nur auf dem Boden selbstischer Furcht gedeihe, dem bereiten Stellen dieser Art, die den *ἔλεος* und *φόβος* gesondert auftreten und durch v e r s c h i e d e n e Vorgänge entstehen lassen, unüberwindliche Schwierigkeiten. Was Vahlen Beitr. II. S. 156 und 157 zur Hebung dieser Schwierigkeiten beibringt, wird gewiss nicht jeden überzeugen, und Döring nimmt schliesslich zu einer Änderung des Textes seine Zuflucht

---

[1]) Über Peripetie vgl. die wichtige Stelle Poetik 15, wo die Erkennung des Odysseus seitens der Amme eine *ἀναγνώρισις ἐκ περιπετείας* d. h. eine von Odysseus nicht beabsichtigte, gegen seinen Willen eintretende genannt wird, und Vahlens treffliche Darlegung Beitr. II, 92–95, 137, und 154, der Reinkens, Baumgart, Überweg u. s. w. beistimmen.

[2]) Dass *δείνωσις*, dessen Sinn Papes Lexikon nur mangelhaft angibt, hier = *φόβος* ist, beweist das letzte Kapitel der Rhetorik, wo *ἔλεος, δείνωσις, ὀργή, μῖσος, φθόνος, ζῆλος* und *ἔρις* als *πάθη* neben einander stehen. Vgl. auch Vahlens Beitr. II, S. 157, wo die von Roth völlig missverstandene Stelle im 16. K. des III. Buches der Rhet. richtig erklärt wird. Besonders interessant aber ist, dass auch *δείνωσις* hier die sympathische Furcht zu bedeuten scheint. Vahlen als Verteidiger der egoistischen Furcht sagt davon allerdings nichts; aber der Zusammenhang spricht entschieden dafür. „In der Verteidigungsrede, sagt unser Philosoph, muss man nicht breit erzählen . . . . Man muss alles als g e s c h e h e n (also kurz) erzählen, ausgenommen, was als g e s c h e h e n d (also breit und plastisch) dargestellt e n t w e d e r M i t l e i d o d e r F u r c h t hervorbringt. So schildert z. B. Odysseus den Phäaken seine Abenteuer breit und anschaulich, die er nachher (im vorletzten Gesange) seiner Gattin in einigen wenigen Versen mitteilt." Rhet. III, 16, 1417 a 12. Für wen fürchten nun die Phäaken, für den Odysseus, den sie auf seinen gefährlichen Fahrten im Geiste begleiten, oder für sich?

(S. 317) Vgl. auch Wille S. 10 und Überweg, Übers. Note 50. In ähnlicher Weise unbequem ist für die Anhänger der Lessingschen Anschauung das immer wiederkehrende οὔτε-οὔτε im 13. K. der Poetik. „In der Tragödie darf der Bösewicht nicht aus unglücklichen Verhältnissen in glückliche gelangen; denn das befriedigt weder unsern Gerechtigkeitssinn, noch erregt es Mitleid, noch ruft es Furcht hervor. Auch darf uns die Tragödie nicht zeigen, wie der Ruchlose ins Unglück gerät; denn das würde zwar den Gerechtigkeitssinn befriedigen, aber weder Furcht noch Mitleid erregen. Wenn aber der Tugendhafte und völlig Schuldlose unglücklich wird, so ist das grässlich und erregt weder Furcht noch Mitleid."

Lessing sucht nun allerdings zu zeigen, dass man das trennende weder-noch zuweilen auch bei Dingen gebrauche, die in Wirklichkeit stets vereint vorkämen. Aber niemand wird leugnen, dass es unnatürlich ist, so zu reden, dass man Beispiele für diesen Gebrauch von οὔτε-οὔτε mühsam zusammensuchen muss, dass der so Disjungierende formell das gesonderte Vorkommen behauptet und, falls er nicht etwa im Affekt redet, fast immer auch thatsächlich voraussetzt. Lessing hat meines Erachtens diese Schwierigkeit keineswegs so vollständig gehoben, wie E. Wille S. 10 behauptet.

Sogar die fortwährende Verbindung von ἔλεος und φόβος durch das kopulative καί und die beständige Anführung des φόβος neben dem ἔλεος spricht in etwa gegen die Annahme, dass Aristoteles nur ein aus egoistischer Befürchtnng erwachsendes Mitleid gekannt habe, da ja in letzterem Falle das Vorhandensein der Furcht ganz selbstverständlich ist, sobald das Mitleid vorhanden ist. Ohne Ursache keine Wirkung. Lessing selbst fühlte die Unebenheit, hat sie aber — wie wohl allgemein zugegeben werden wird — mehr hervorgehoben als beseitigt.[1])

Ein von kleinlichen Nebengedanken nicht getrübtes Mitleid war also dem Aristoteles wohl bekannt. Lessing wagte das auch nicht ganz zu leugnen, so unbequem ihm diese Thatsache auch sein musste, da sie ja offenbar seine Lehre von der Natur des tragischen Mitleids fast ganz ihres Haltes beraubt. Er suchte also nach einem Ausweg. Er nahm an, 1) dass das rein humane Mitleid keine nennenswerte Stärke erlangen könne (Stück 76); 2) dass Aristoteles diese „primitiven Regungen" menschlicher Teilnahme gar nicht Mitleid, sondern Philanthropie (φιλάνθρωπον) genannt habe. Was Lessing zur Stütze der zweiten Annahme anführt, kann aber nicht als genügend gelten; die Mehrzahl der neueren Aristoteliker gibt heutzutage dem φιλάνθρωπον nach dem Vorgange Zellers eine andere Deutung.[2]) Die zweite Annahme aber hat er ohne jeden Beweis gelassen, so sehr sie eines solchen auch bedurfte; denn der das Mitleid steigernden Momente deutet Aristoteles so viele an, dass man keinen Grund hat anzunehmen, dasselbe bleibe nach seiner Ansicht ohne die Beihülfe egoistischer Furcht ein blosser „Funke" und könne nicht zur mächtigen „Flamme" anwachsen. Auch ist ja offenbar nicht die mangelnde Furcht für uns selbst der Grund, weshalb wir dem Unglück des Bösewichts unsere volle Teilnahme versagen — so stellt nämlich Lessing St. 76 Schluss die Sache dar — sondern unser Unwille über dessen Schlechtigkeit.

III.

Was spricht gegen die egoistische Auffassung der tragischen Furcht?

Lessings Behauptung, dass unter dem φόβος der Aristotetischen Poetik die Furcht für uns selbst verstanden werden müsse, entbehrt nach den obigen Ausführungen des nötigen Fundamentes. Es wird sich aber auch zeigen, dass diese Furcht gar nicht darunter verstanden werden könne. Die für Lessings Auffassung angeführten Gründe bewiesen sich sämtlich als nicht stichhaltig; umgekehrt sprechen sehr zahlreiche und wichtige Gründe gegen seine Ansicht.

---

[1]) Lessing, Hamb. Dram. St. 77. Döring S. 308; Wille S. 8; Liepert S. 13.

[2]) Vgl. Döring S. 222 und 241; Wille 14; Susemihl, Anmerkuug 121 hinter der Übers.; ähnlich Moritz Schmidt S. 29 und Brandscheid S. 114; Überweg Note 56 hinter der Übersetzung.

Anders freilich Vahlen, Beiträge 2, 99, dem sich Reinkens anschliesst, und Egger S. 25, deren Begründung mich jedoch nicht im geringsten überzeugt.

1) Lessings Darstellungen haben bekanntlich eine bestrickende Kraft. Wer sich aber dem Banne seiner Beredsamkeit und der Auktorität grosser Aristoteliker einen Augenblick zu entziehen imstande ist, wird gestehen müssen, dass er sich sehr wohl in moderne und antike Tragödieen versenken kann, ohne überhaupt von dem Affekte egoistischer Furcht ergriffen zu werden.[1])

„Wenn man lebhaft an den tragischen Persönlichkeiten teil nimmt, so vergisst man sich selbst darüber; und denkt man an sich, so ist es ein Zeichen, dass man nur schwachen Anteil nimmt und das Trauerspiel seine Wirkung verfehlt.“ (Schlegel, dram. Vorles. V.) Darnach wird man sehr oft ohne jegliche Regung egoistischer Furcht den theatralischen Aufführungen anwohnen können.

2) Noch weniger wird man stets gerade das Leid fürchten, welches eben den tragischen Helden trifft. Und doch müsste das der Fall sein, wenn Lessing recht hätte.

Denn die Furchtempfindung, von der die Rhet. redet, bezieht sich auf dasselbe Übel, von dem der Gegenstand unseres Mitleids befallen ist. (ὃ κἂν αὐτὸς προσδοκήσειεν ἂν παθεῖν).

Und Poet. 14 heisst es:

„Die Tragödie muss so eingerichtet sein, dass der, welcher den Verlauf der Ereignisse kennen lernt, auch ohne dass der Anblick im Theater hinzukommt, infolge der Begebenheiten an und füs sich Schauder und Mitleid empfindet, Empfindungen wie sie z. B. das Schicksal des Ödipus wachruft (ἅπερ ἂν πάθοι τις ἀκούων τὸν Οἰδίπου μῦθον). Wollen die Verteidiger des egoistischen φόβος den ganz klaren Worten des Aristoteles die gebührende Beachtung schenken, so hätten sie hier also unserm Philosophen zuzumuten, dass nach seiner Meinung die Athener schon beim blossen Anhören der Schicksale des Ödipus gezittert hätten vor Furcht, es möchte auch ihnen passieren, dermaleinst ihre Mutter zu heiraten und darauf sich die Augen auszubohren.[2])

Gerade das antike Theater mit seinen Königen und Heroen aus mythischer Vorzeit führte besonders oft solche Schicksale vor, die dem gewöhnlichen Sterblichen nicht leicht drohen.[3])

3) Dazu kommt, dass nach der Lehre des Aristoteles (Rhet. II 5) das πάθος der Furcht nur entsteht, wenn das drohende Übel nahe ist. Nun müsste aber doch der Zuschauer eine sehr erregbare Phantasie haben, wenn er allen Ernstes zu der Annahme kommen sollte, das eben auf der Bühne dargestellte Unglück stehe auch ihm ganz nahe bevor. Das gibt auch Döring zu. S. 307.

4) Angenommen aber, die Tragödie könne die egoistische Furcht vor demselben Unglück, das gerade den Helden quält, bis zur Lebhaftigkeit eines πάθος steigern, so würde sie es doch nicht dürfen. Denn das wäre unästhetisch.

Durch den Gedanken einer ausserhalb der Tragödie liegenden nahen Wirklichkeit des geschilderten Leidens geängstigt, müsste das Gemüt des Zuschauers die zur Aufnahme rein tragischer Eindrücke nötige Ruhe und Besonnenheit einbüssen.“ (Schlegel dramat. Vorl. V). Die Empfindung, der Schlegel hier Ausdruck gibt, war es eben, die in dem Verfasser zuerst Zweifel an der Richtigkeit der Lessingschen Furcht-Theorie aufsteigen liess und ihn veranlasste, der Sache weiter nach-

---

[1]) Zwar warnt die alte Tragödie oft vor Frevel und Übermut, und ein Gedanke an die Möglichkeit eigenen Unglücks infolge eigenen Fehltritts kann wohl in uns entstehen; aber ein solcher Gedanke ist noch längst kein gewaltsam erschütternder Affekt, kein πάθος, keine λύπη καὶ ταραχή, was doch der tragische φόβος sein soll, da Aristoteles fordert, der Zuschauer solle sogar beim blossen Anhören des Tragödieen-Inhaltes φρίττειν ἐκ τῶν συμβαινόντων. (Poet. 14).

[2]) Vgl. Reinkens S 222: „Was musste das für ein wahnwitziger Zuschauer sein, der beim Anhören der Tragödie „König Ödipus“ plötzlich von der Furcht ergriffen würde, er selbst werde seinen Vater töten u. s. w.“

[3]) Döring und andere nehmen daher auch nicht mehr an, dass die tragische Furcht sich genau mit der in der Rhetorik definierten Lessingschen decke; sie statuieren vielmehr eine ganz allgemeine, unbestimmte Empfindung von Furcht für uns selbst. Allein viele von den Gründen, die gegen den Lessingschen φόβος sprechen, stehen auch dem Döringschen entgegen; ferner findet sich weder in der Rhetorik noch in der Poetik ein Anhalt dafür, dass Aristoteles an eine solche Furcht gedacht habe; sie ist eben eine reine Erfindung.

Vgl. auch Reinkens S. 223. Ed. Müller lobt es an dieser allgemeinen Eurcht, dass sie „nicht leicht in einen heftigen Affekt ausarten werde“. Gewiss nicht; sie wird aber auch die Stärke nicht erlangen, die Aristoteles vom φόβος der Tragödie fordert.

zugehen. Dass es auch namentlich sehr ungriechisch sein würde, den Zuschauer mit Furchtanwandelungen für sein eigenes Los zu quälen, folgt aus der bekannten Thatsache, dass „es dem attischen Tragödieendichter gesetzlich untersagt war, seine Stoffe der Zeitgeschichte zu entnehmen, sobald er dadurch die Zuschauer persönlich verletzen oder leidenschaftlich aufregen musste. Deshalb bestraften auch die Athener den Phrynichus, als er im Jahre nach der Schlacht bei Lade den Fall von Milet am Dionysosfeste auf die Bühne brachte". (Manns, S. 7.)

Man sieht hieraus, wie sehr der feinfühlende Hellene es hasste, aus den „Bildern des goldenen Traums" in das „Gemeine und Traurig-Wahre" der Wirklichkeit hinabgestürzt zu werden, und als ein solcher Sturz aus der Welt des schönen Scheines in eine nüchterne, beklemmende Realität ist doch das Angstgefühl vor eigenem schweren Unglück zu betrachten.

„Die Furcht für uns selbst, sagt Überweg (Anmerk. zur Übers. S. 64), ist keine ästhetische Empfindung, die, um mit Kant zu reden, uninteressiert sein muss."

Wenn Wille hierzu bemerkt: „Das ist unsere Theorie, die ohne Zweifel richtig ist; aber Aristoteles dachte anders," so bürdet er ohne Not dem grössten Ästhetiker Griechenlands eine Ansicht auf, die er selbst für falsch hält. Recht ergötzlich klingt es, wenn in einem neuen Schulprogramm gegen Überweg gesagt wird, die Furcht für uns sei dennoch ästhetisch; „denn der grösste Ästhetiker sei M. Carriere, und der gönne dieser Furcht einen Platz in der Tragödie". Doch wir bedürfen keiner modernen Zeugen dafür, dass ein Schauder (*φρίττειν*) vor eigenem Leid untragisch sei; Aristoteles sagt es selbst mit aller nur wünschenswerten Bestimmtheit:

Οὐκ ἐλεοῦσιν οἱ φοβούμενοι σφόδρα. οὐ γὰρ ἐλεοῦσιν οἱ ἐκπεπληγμένοι διὰ τὸ εἶναι πρὸς τῷ οἰκείῳ πάθει . . . (Rh. II, 8).

Erreichte also die Furcht für uns einen hohen Grad, so würde sie das Mitleid, d. h. gerade die Empfindung ausschliessen, die das Trauerspiel hervorrufen soll; und bis zu einem hohen Grade soll doch die tragische Furcht gesteigert werden, da sie bis zu einem *φρίττειν* anwachsen soll. Folglich kann die tragische Furcht nur die sympathische sein.

5) Wenn die tragische Furcht die egoistische ist, so kann uns eine Tragödie niemals Furcht einflössen, ohne zugleich unser Mitleid mit dem Helden des Stückes wachzurufen. Nur schweres Leid des braven Mannes lässt auch uns eigenes Unheil erwarten, und der Anblick solchen Leides ist ja notwendigerweise von mitleidigen Regungen begleitet. So stellen denn auch Lessing und seine Anhänger die Sache dar. Ganz anders Aristoteles. „Eine solche Erkennung wird entweder Mitleid oder Furcht zur Folge haben." „Eine solche Tragödie wird weder Mitleid noch Furcht wachrufen."

6) Im 14. Kapitel der Poetik lesen wir ungefähr folgendes: Was aber furcht- oder mitleiderweckend sei (in besonders hohem Grade), ist jetzt zu bestimmen. Notwendigerweise müssen Handlungen, welche diesen Charakter tragen, von Blutsfreunden gegen einander verübt werden, wie wenn der Bruder den Bruder oder der Sohn den Vater oder die Mutter den Sohn oder der Sohn die Mutter tötet oder zu töten im Begriff ist.[1])

Es kann aber die Handlung so geschen, wie die ältern Dichter sie geschehen liessen, nämlich mit Wissen, so dass den Handelnden die Personen bekannt sind, wie in solcher Art auch Euripides die Medea ihre Kinder töten lässt; es kann aber auch die schreckliche That unwissentlich geschehen und hernach die Blutfreundschaft erkannt werden, wie durch Ödipus in der Dichtung des Sophokles. Ausserdem kann noch drittens der, welcher im Begriff ist, eine heillose That zu begehen, vor der Ausführung die Person erkennen. Daneben besteht keine andere Möglichkeit. Denn entweder muss die That vollführt werden oder nicht, und zwar mit oder ohne Wissen; wissend aber im Begriffe stehen und doch nicht zu thun, ist etwas ganz Unbefriedigendes, weil es Abscheu erregt und doch nicht tragisch ist, da ja die leidvolle That fehlt. Dass dabei die That wirklich geschehe, ist das Nächstbessere; vorzuziehen ist jedoch wieder, dass die That

[1]) Das ist also besonders tragisch, erregt aber nicht die egoistische Furcht. Wer wird denn wohl fürchten per Unglück von einem nahen Verwandten getötet zu werden oder ihn zu töten? Anders steht es hier mit der sympathischen Furcht. Diese ist dem Mitleid nahe verwandt, und dieses wird nach Rh. II 9 auch besonders dann rege, wenn jemanden Böses widerfährt von solchen, von denen ihm Gutes erwiesen werden sollte.

in Unwissenheit vollbracht werde, hernach aber die Erkenntnis eintrete; das Trefflichste aber ist, dass die schreckliche That durch eine Erkennung noch rechtzeitig verhindert werde, wie z. B. im Kresphontes Merope ihren Sohn töten will, aber nicht tötet, nachdem sie ihn erkannt hat, und ebenso in der Iphigenie die Schwester den Bruder."

Aristoteles bezeichnet es also als hochtragisch, ja als die schönste Art des Tragischen, wenn Merope in dem Wahn, ihr Sohn sei ermordet und ein kürzlich angekommener, jetzt eben schlafend daliegender Fremder sei der Mörder ihres Kindes, wenn sie in diesem Wahne das Beil gegen den Schlafenden zum tödlichen Streiche erhebt, aber noch im allerletzten Augenblicke erfährt, dass der schlafende Fremdling nicht etwa der Mörder ihres Sohnes, sondern ihr Sohn selbst ist.

Weshalb ist das nun hochtragisch? Erregt es Furcht für uns? Verabscheuen müsste man den gefühl- und phantasielosen Egoisten, der in diesem Augenblicke an sich dächte. Und wer wäre wohl in der Lage, ein so singuläres Geschick fürchten zu müssen? Auch Mitleid ist, wie wir weiter unten zeigen werden, nicht der richtige Name für das Gefühl, das uns in diesem Augenblicke durchbebt. Was empfanden denn die Alten, bei dieser von Aristoteles so hochgepriesenen und nach Plutarch noch nach Jahrhunderten so wirksamen Scene? Es war die sympathische Furcht; das liegt auf der Hand, und Plutarch sagt es uns sehr deutlich: *σκόπει δὲ καὶ τὴν ἐν τῇ τραγῳδίᾳ Μερόπην ἐπὶ τὸν υἱὸν αὐτὸν ὡς φονέα τοῦ υἱοῦ πέλεκυν ἀραμένην ὅσον ἐν τῷ θεάτρῳ κίνημα ποιεῖ συνεξορθιάζουσα φόβῳ καὶ δέος, μὴ φθάσῃ τὸν ἐπιλαμβανόμενον γέροντα* (der das Verhältnis kennt) *καὶ τρώσῃ τὸ μειράκιον.* (De esu carn. 2, 5, 998c). Dem Aristoteles wie den Alten überhaupt ist also der sympathische *φόβος* so wichtig, dass er sogar das Mitleid vollständig ersetzen kann. Er allein gibt der Situatien den höchsten Grad tragischer Wirksamkeit.

7) Die Annahme der egoistischen Furcht erschwert auch die Lösung der Katharsisfrage. Wer z. B. unter Katharsis eine erleichternde Entladung des *ἔλεος* und *φόβος*, eine Befreiung von ihnen, eine psychische Heilung versteht, der sollte doch nicht die Furcht für uns selbst als das geeignete Mittel zur Erreichung dieses Zieles anpreisen. Viele Gefühle lassen nach, wenn wir uns eine Zeitlang ihnen hingegeben haben, sie leben sich aus. Aber die egoistische Furcht lebt sich nicht aus, gerade sie am allerwenigsten. Schon Lessing behauptete, dass wir sie aus dem Theater mit nach Hause nähmen, dass sie dort fortdauere etc.

Je öfter und je heftiger sie unser Gemüt erschüttert, desto grössere Gewalt gewinnt sie über dasselbe. „Der Furchtsame wird nur noch furchtsamer, wenn man ihn durch Spukgeschichten gruseln macht", sagt Manns, und auch Zeller glaubt nicht an eine *ἰατρεία* durch diese Mixtur.

8) Doch die Katharsisfrage ist immer noch eine Frage, und es gibt Antworten darauf, die sich mit der egoistischen Furcht vertragen. Viel schwerer möchte es sein, diese mit dem Kunstgenuss (*ἡδονή*) in Einklang zu bringen, der nach Aristoteles vom tragischen *φόβος* ausgehen soll. *Οὐ γὰρ πᾶσαν δεῖ ζητεῖν ἡδονὴν ἀπό τραγῳδίας ἀλλὰ τὴν οἰκείαν. ἐπεὶ δὲ τὴν ἀπὸ ἐλέου καὶ φόβου διὰ μιμήσεως δεῖ ἡδονὴν παρασκευάζειν τὸν ποιητὴν, φανερὸν* . . . etc. Kap. 14.

Der tragische *φόβος* soll also eine *ἡδονή* im Zuschauer hervorrufen. Man kann nun sagen, diese *ἡδονή* zeige sich nach der Aufführung; dann habe der *φόβος* für uns sich ausgelebt und wir fühlten uns erleichtert; das sei die *ἀπὸ φόβου ἡδονή*.

Aber 1) der *φόβος* lebt sich nicht aus, wenn er einmal da ist;

2) niemand geht ins Theater, um die tragische *ἡδονή* auf dem Heimwege zu empfinden, sondern der Zuschauer kommt der Gefühle wegen, die während der Aufführung seine Seele durchzittern. Im Theater geniesst er die süsse Qual des Mitleides, dort muss ihm also auch *ἡ ἀπὸ φόβου ἡδονή* zu teil werden. Empfindet er doch auch die von Aristoteles Kap. 13 Schluss erwähnte *ἡδονή* über die Rettung des schuldlosen Helden während des Stückes. Wie aber nun die lebhafte Vorstellung eines mir drohenden schweren Leides eine Quelle des Genusses für mich sein soll, ist nicht zu begreifen. Freilich hat der Augenblick, in dem wir uns mitten in der Gefahr befinden, für gewisse Naturen etwas Angenehmes; allein von diesem aufregenden Augenblicke ist ja beim Lessingschen *φόβος* nicht die Rede; es handelt sich hier vielmehr um den Gedanken an schweres künftiges Unglück, und dass dieser Gedanke eine *ἡδονή*

sei, und noch dazu eine *ἡδονή* von der Intensität tragischer Genüsse, das widerspricht gänzlich der Erfahrung.

Bernays freilich sieht hier keine Schwierigkeit. Er sagt: „Auch bei dem wachsten Bewusstsein der Illusion würde das direkt dargestellte Furchtbare immer noch, da die Furcht kein räsonnierender Affekt ist, erdrückend und peinvoll wirken; die Persönlichkeit des Zuschauers statt in ekstatisch-hedonischer Weise sich aufzulösen, würde vor solchen Schreckbildern sich in sich selber zusammenkrümmen (sic!); nur wenn die sachliche Furcht durch das persönliche Mitleid vermittelt ist, kann der rein kathartische Vorgang im Gemüte des Zuschauers so erfolgen, dass, nachdem im Mitleid das eigene Selbst zum Selbst der ganzen Menschheit erweitert worden, er sich den furchtbar erhabenen Gesetzen des Alls und ihrer die Menschheit umfassenden unbegreiflichen Macht von Angesicht zu Angesicht gegenüberstelle und sich von derjenigen Art der Furcht durchdringen lasse, welche als ekstatischer S c h a u d e r v o r d e m A l l zugleich in höchster und ungetrübter Weise hedonisch ist. Denn, wie Aristoteles mit klaren Worten sagt, nicht ein erdrückendes Fürchten soll durch die tragische Furcht bewirkt werden, sondern ein Schaudern (*φρίττειν*), also die auflockernde Erschütterung, welche auch bei jeder heftigen sinnlichen wie gemütlichen Lust den Menschen durchströmt.“ So S. 182 und ähnlich S. 184. Dass diese Darstellung des berühmten Mannes an übergrosser Klarheit leide, wird gewiss niemand behaupten.

Was ferner die philologische Seite der Argumentation betrifft, so hat bereits Baumgart (Fleckeisens Jahrb. Bd. 111 S. 85) ganz richtig bemerkt, dass *φρίττειν* an der citierten Stelle von *φ ο β ε ῖ σ θ α ι* nicht qualitativ verschieden sei. Der Zusammenhang lehrt das nur zu deutlich. Dasselbe hat schon früher Vahlen hervorgehoben (Beitr. II, 157). Endlich sei noch auf die Bemerkung von Egger hingewiesen, dass dergleichen Gedanken offenbar nicht Aristotelisch, sondern erst durch die neuere Philosophie, namentlich seit Spinoza, geläufig geworden seien.

9) Wir pflegen die grösseren poetischen Erzeugnisse in epische und dramatische, und die letzteren wiederum in ernste und komische zu teilen. Aristoteles verfährt anders. Er fasst epische und tragische Dichtungen als ernste Poesie zusammen und stellt ihnen die Komödie entgegen. Was er von der Tragödie sagt, gilt ihm im wesentlichen auch vom Epos; insbesondere soll nach seiner Meinung auch das Epos Furcht und Mitleid erregen.[1])

Sollten nur wohl in der Seele der Griechen durch die Homerischen Gedichte egoistische Befürchtungen wachgerufen sein? Wird uns bange für uns selbst, wenn wir einen fesselnden Roman lesen? Ist es nicht vielmehr die Besorgnis für den Helden, die uns in fieberhafter Spannung erhält?

10) Es erübrigt noch, einer Stelle der Poetik zu gedenken, die m. E. mit der grössten Klarheit für die philanthropische Furcht spricht. Im 13. Kap. der Poetik heisst es: Der Tragiker darf sich zum Helden nicht einen ganz schuldlosen Mann wählen, der unglücklich wird, noch weniger einen Bösewicht, dessen Geschicke eine g ü n s t i g e Wendung nehmen, aber auch nicht einen Bösewicht, der ins Unglück stürzt. Denn in dem letzten Falle würde der Dichter zwar unser Rechtsgefühl befriedigen, aber weder Furcht noch Mitleid erregen. Denn d a s M i t l e i d b e s c h ä f t i g t s i c h m i t d e m u n v e r d i e n t L e i d e n d e n, d i e F u r c h t a b e r m i t d e m u n s s i t t l i c h Ä h n l i c h e n. *„Ὁ μὲν γὰρ ἔλεος περὶ τὸν ἀνάξιόν ἐστι δυστυχοῦντα, ὁ δὲ φ ό β ο ς π ε ρ ὶ τ ὸ ν ὅ μ ο ι ο ν“*. Aristoteles sagt es hier also ganz deutlich, dass der tragische *φόβος* der sympathische ist. Wie der Held der Gegenstand unseres Mitleids ist, so ist er auch das Objekt unserer Furcht. Wir befürchten, dass der Held, den wir liebgewonnen, einen verhängnisvollen Schritt thue und dadurch ins Unglück gerate (oder auch, dass sich herausstellen werde, er habe einen solchen bereits gethan).

Furcht und Mitleid bewegen sich dann in vollkommen paralleler Richtung, wie sie auch stets von Aristoteles parallelisiert werden. So ist „die Einheit der tragischen Empfindungen gewahrt (Überweg)“; *ἔλεος* und *φόβος* sind nur zwei verschiedene Erscheinungsformen ein und derselben echt humanen Teilnahme; wir fürchten für den Helden v o r seinem Falle, wir bemitleiden ihn im Unglücke; beide Gefühle sind jetzt innig verwandt, eine Verwandtschaft, die es erklärlich

[1]) Vahlen, Beitr. IV, 4(6, Brandscheid S. 158, Überwegs Übers., Note 24, 54, 144, Spengel a. a O.

macht, wie Aristoteles z. B. Kap. 14 zuerst von Furcht und Mitleid, und gleich darauf vom ἐλεεινόν ohne φοβερόν und vom φοβερόν ohne ἐλεεινόν reden kann.

Jeder unbefangene Leser muss die berühmte Stelle des 13. Kap. so verstehen.[1]) Freilich die eingefleischten Verteidiger der egoistischen Furcht, namentlich Wille, wenden allerhand Taschenspielerkünste an, um ihre Beweiskraft zu verdunkeln. Wille leugnet, dass sich aus den Worten des Aristoteles folgern lasse, der ὅμοιος sei das Objekt unserer Furcht. „Εἶναι περί sagt er, heisst sich beziehen auf; die Furcht bezieht sich aber auf den uns ähnlichen Helden, insofern sie durch ihn erregt wird.“ Das wird man auf den ersten Blick kaum verstehen. Wille fasst nämlich sich beziehen gleich in Beziehung stehen, in Zusammenhang stehen und will also sagen: „Die Furcht hängt mit dem uns ähnlichen Helden insofern zusammen, als sie von ihm erregt wird.“ So wäre denn die sympathische Furcht glücklich hinwegdisputiert. Allein das heisst τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν.

Εἶναι περί pflegt nämlich die abgeblasste Bedeutung nicht zu haben, die Wille ihm unterlegt; es pflegt, der Urbedeutung von περί gemäss, fasst ohne Ausnahme den Sinn zu haben: sich um etwas drehen, sich mit etwas beschäftigen. Vergl. z. B. Xen. Hell. II, 2, 4 und Xen. Hell. V, 3, 18; Aristoteles Poet. Kap. 14 Schluss, und Kap. 11 Schluss sowie zahlreiche Stellen in Papes Lexikon.

Freilich lässt es sich zuweilen in Willes Weise übersetzen; allein auch dann pflegt die eigentliche Bedeutung durchzuschimmern. Und wie sollte Aristoteles, wenn er an die Erregung der Furcht dachte, dazu kommen, diese Vorstellung durch das so zweideutige und so fern liegende εἶναι περί auszudrücken? Schrieb er doch Rhet. II, 4 so klar: ὀργὴ μὲν οὖν ἐκ τῶν πρὸς ἑαυτόν ἐστιν. Und sagt nicht ὁ φόβος περὶ τὸν ὅμοιόν ἐστι genau dasselbe, wie φοβούμεθα περὶ τὸν ὅμοιον? Wille hat also ohne Grund die gewöhnliche Bedeutung verlassen, d. h. er hat seiner Ansicht zu liebe gegen die Regeln der Exegese verstossen.

Er hat in der That unrecht, wenn er in Abrede stellt, dass der Ausdruck εἶναι περὶ τὸν ὅμοιον das Objekt der Furcht bezeichne. Das beweist auch sehr deutlich eine bisher übersehene Stelle im 4. Kap. des 4. Buches der Rhet. Diese Stelle ist der unserigen so ähnlich, als wenn sie absichtlich zur Erläuterung derselben geschrieben wäre. Es handelt sich auch hier um einen Affekt, um den Zorn. „Der Zorn, heisst es, trifft stets das Individuum z. B. den Sokrates, den Kallias; der Hass aber ist generell, er trifft die ganze Klasse; denn Diebe und Denuncianten hasst jeder“. Nun hören wir den griechischen Wortlaut: Καὶ ἡ μὲν ὀργή (sc. ἐστι, was vorhergeht) ἀεὶ περὶ τὰ καθέκαστα, οἷον Καλλίᾳ ἢ Σωκράτει (sc. ὀργιζόμεθα). τὸ δὲ μῖσος καὶ πρὸς τὰ γένη. τὸν γὰρ κλέπτην μισεῖ καὶ τὸν συκοφάντην ἕκαστος“. Hier wird es durch den Dativ Σωκράτει und durch das folgende κλέπτην μισεῖ ἕκαστος sonnenklar, dass εἶναι περί das Objekt des Affekts bezeichne, und zwar eines Affekts, der sich (fast als Gegenteil) der sympathischen Furcht mit Fug und Recht gegenüberstellen lässt.

Ich sagte oben, Wille sei ohne Grund von der ursprünglichen und gewöhnlichen Bedeutung des εἶναι περί abgegangen. Er wird diese Behauptung für eine Ungerechtigkeit halten; hat er doch mehrere Gründe für sein Verfahren angegeben. Er sagt zunächst: „Hinter ὅμοιον ist δυστυχοῦντα zu ergänzen, und das passt nicht; es muss vielmehr, wenn der sympathische φόβος gemeint ist, δυστυχήσοντα heissen.“ Also aus einem vorhergehenden δυστυχοῦντα soll ich nicht δυστυχήσοντα herausnehmen dürfen? Und das gar bei Aristoteles, der so kühn in Auslassungen ist, wo er die Sache für klar hält.[2])

Wille kennt gewiss die nonchalante Redeweise des Stagiriten viel zu gut, als dass ihm im Ernste vor einer so zahmen Ellipse grauen sollte. Wichtiger ist sein zweiter Einwand: „Die sympathische Furcht und das Mitleid sind bloss (?) zeitlich verschieden; ἔλεος bezeichnet das Mitgefühl mit dem gegenwärtigen Übel des Helden, der sympathische φόβος das Mitgefühl mit dem zukünftigen Übel. Wie soll nun diese blosse Verschiedenheit der Zeit eine

---

[1]) So wird sie auch aufgefasst von Überweg, Susemihl, Liepert, Moritz Schmidt, Brandscheid und Essen (Bemerkungen zu Aristoteles' Poetik, Leipzig 1878, S. 15).

[2]) Vgl. Vahlen, Beiträge II, 160: „Aristoteles rechnet oft auf die Gedankenergänzung des Lesers in einer Weise, die den Erklärer in Verlegenheit setzt. Ferner Vahlens Ausgabe der Poetik S. 137: „Aristoteles in omittendis verbis ibi, ubi ex rei natura intelleguntur, maiore quam quisquam alius, quem ego noverim, licentia usus est.“

Verschiedenheit des Charakters notwendig machen, sodass der Held zu dem einem Zwecke ein ὅμοιος, zu dem andern ein ἀνάξιος sein muss? Da also der φόβος in diesem Sinne keine andere Charaktereigenschaft erheischt, wie der ἔλεος, so durften hier beide Affekte überhaupt nicht einander entgegengestellt werden. Da nun aber Aristoteles ausdrücklich einen Gegensatz statuiert (?), so muss er notwendigerweise unter φόβος sich etwas anderes denken, also muss es die Furcht für uns selbst sein; diese erfordert ὁμοιότης. Heisst es doch in der Rhetorik: „Wenn der Redner uns Furcht einflössen will, so muss er uns zeigen, τοὺς ὁ μ ο ί ο υ ς πάσχοντας ἢ πεπονθότας."

Allein auch diese Schwierigkeit lässt sich heben, obwohl sie mir durch das, was Philipson in Fleckeisens Jahrbüchern Bd. 125 S. 542 anführt, nicht hinreichend beseitigt scheint. Zunächst ist klar, dass Aristoteles zwischen dem ἀνάξιος und ὅμοιος eigentlich gar keinen Gegensatz statuiert, wie Wille fälschlich annimmt. Die Partikel δέ ist hier, wie so oft, fast gleich καί, ἀνάξιος und ὅμοιος bedeuten ungefähr dasselbe und bilden zusammen den Gegensatz zu σφόδρα πονηρός. Der Held, den der Dichter ins Unglück stürzen lässt, darf kein σφόδρα πονηρός sein, er muss vielmehr eine sittlich edle Natur zeigen, und zwar aus dem doppelten Grunde, weil er 1) ἀνάξιος und 2) ὅμοιος, ebenso gut wie wir selbst, sein muss. Um unser Mitleid (in hohem Grade) zu erregen, muss er ἀνάξιος sein, das hatte Aristoteles in der berühmten Definition des ἔλεος bereits konstatiert, Rhet. II. 8; um aber unsere sympathische Furcht wachzurufen, braucht er nicht gerade ἀνάξιος zu sein; es genügt, dass er ὅμοιος ist. Und wollte Aristoteles die sympathische Furcht, von der in der Rhetorik zu reden k e i n e V e r a n l a s s u n g war, in ihrer Entstehungsweise ü b e r h a u p t charakterisieren, so konnte er nichts besseres thun, als g a n z a l l g e m e i n den Satz aufstellen: „Der sympathische φόβος beruht auf der ὁμοιότης: ὁ φόβος περὶ τὸν ὅμοιόν ἐστιν". Jedermann weiss aus Erfahrung, dass Gleichheit des Charakters, des Lebensalters, der Beschäftigung etc. ein erhöhtes Interesse, also auch philanthropische Furcht hervorbringt. „Ὅμοιος ὁμοίῳ ἥδεται" sagten die Griechen, und auch Aristoteles bemerkt Rhet. II, 4, wo er von der Liebe handelt, ganz ausdrücklich, dass der ὅμοιος ein vorzüglicher Gegenstand derselben sei: „Καὶ τοὺς ὁμοίους φιλοῦσιν. Ähnl. Rhet. 1371 b 20: ἐπεὶ δὲ τὸ ὅμοιον καὶ τὸ συγγενὲς ἡδὺ ἑαυτῷ ἅπαν, μάλιστα δὲ αὐτὸς πρὸς ἑαυτὸν ἕκαστος τοῦτο πέπονθεν, ἀνάγκη etc".

Die ὁμοιότης ruft also die L i e b e hervor, diese aber ist die Grundlage der philantropischen Furcht. Der φόβος kommt mithin aus unserm Herzen und erfordert daher nicht durchaus ἀναξιότης; der ἔλεος beruht mehr auf unserm Gerechtigkeitssinn, auf abwägendem Urteil, und daher muss s e i n Gegenstand ein ἀνάξιος sein. Der Anfang von Rhet. II, 9, wo das ἐλεεῖν als das Gegenteil des νεμεσᾶν hingestellt wird, ist sehr bezeichnend für die Natur des Aristotelischen ἔλεος.

Wer aus dem Zuschauer durchaus einen engherzigen Egoisten machen will, der auch im Theater sein teures Ich nie vergisst, könnte noch einen andern Grund dafür finden, dass für den sympathischen φόβος ὁμοιότης verlangt wird. Rhet II, 8 sagt Aristoteles: „Mitleid empfindet man ferner besonders mit denen, die uns gleichstehen, (καὶ τοὺς ὁμοίους ἐλεοῦσιν) nach Alter, Charakter, Lage, Würde und Herkunft. Denn bei allen diesen sieht man eher, dass dasselbe Leid auch uns treffen könne." Da nun der sympathische φόβος mit dem ἔλεος so nahe verwandt ist, so wird auch ersterer durch die Wahrnehmung der ὁμοιότης gesteigert werden können.

IV.

Was spricht gegen die p h i l a n t r o p i s c h e Auffassung der tragischen Furcht?

Mit den Bemerkungen, die ich zuletzt gegen Wille richtete, bin ich eigentlich schon zum letzten Teile der Untersuchung übergegangen, der sich mit den Bedenken beschäftigen soll, die man gegen die s y m p a t h i s c h e Auffassung des tragischen φόβος erheben kann.

„Lessing, sagt Döring S. 306, hat diejenigen, die auch die Furcht auf den tragischen Helden als Objekt beziehen wollen, aufs treffendste durch ein Citat aus Mendelssohns Briefen über die Empfindungen widerlegt, aus dem hervorgeht, dass alle Empfindungen, die sich für den tragischen

Helden in uns regen, im Mitleiden zusammengefasst sind (Lessing, Hamb. Dram. St. 74 am Schluss).“ Das klingt bedenklich. Sehen wir uns die von Lessing gebilligte Bemerkung Mendelssohns näher an. „Wenn Ödipns sich entsetzt, indem das grosse Geheimniss sich plötzlich entwickelt, wenn Monime erschrickt, als sie den eifersüchtigen Mithridates sich entfärben sieht, wenn die tugendhafte Desdemona sich fürchtet, da sie ihren sonst zärtlichen Othello so drohend mit ihr reden hört, was empfinden wir da? Immer noch Mitleid; aber mitleidige Furcht, mitleidigen Schrecken. Da die Liebe mit der Bereitwilligkeit verbunden ist, uns an die Stelle des Geliebten zu setzen, so müssen wir alle Arten von Leiden mit der geliebten Person teilen, welches man sehr nachdrücklich Mitleiden nennt.“ Was folgt nun daraus? Wenn die tragische Person Furcht empfindet, so empfindet auch der Zuschauer Furcht; und diese Furcht kann man Mitleid nennen. Das ist wahr. Aber empfinden wir nur dann Furcht, wenn diese, wie Desdemona, sich selbst fürchtet? Pflegt der tragische Held Furcht zu äussern? Wenn Mendelssohn nun weiterhin meint, dass wir auch mit der Merope, die die Axt erhebt gegen ihren Sohn u. mit dem letzteren Mitleid empfänden, so ist das nicht mehr ganz richtig. Mitleid empfinden wir mit ihnen nicht, da sie, besonders der schlafende Sohn, ja nicht leiden; aber *ἔλεος* empfinden wir vielleicht. Denn *ἔλεος* heisst nicht wörtlich Mitleid, und er kann nach Aristoteles auch durch nahe bevorstehendes Leid erregt werden, aber es muss dann eine Bedingung erfüllt sein: das drohende Leid müssen wir für unabwendbar halten. So lange noch Hoffnung auf Rettung vorhanden ist, fühlt man keinen *ἔλεος*, sondern *φόβος*, mag er egoistisch oder sympathisch sein. Mein Freund ist zum Tode verurteilt; er sitzt gefangen; morgen um 8 Uhr soll er sterben. Werde ich nun fürchten, dass mein Freund sterben muss? Nein, das weiss ich; aber ich bemitleide ihn. Ist dagegen derselbe Freund verurteilt, aber entflohen, dann fürchte ich für ihn. Dass Aristoteles es auch so meinte, ersieht man mit voller Deutlichkeit aus dem Kapitel der Rhetorik, welches den *φόβος* behandelt. Es heisst dort: *Οὐ φοβοῦνται οἱ ἤδη πεπονθέναι νομίζοντες τὰ δεινὰ καὶ ἀπεψυγμένοι πρὸς τὸ μέλλον ὥσπερ οἱ ἀποτυμπανιζόμενοι ἤδη. ἀλλὰ δεῖ τινα ὑπεῖναι ἐλπίδα σωτηρίας* etc.

Zukünftiges unabwendbares Unglück dagegen erregt Mitleid, und dieses Mitleid meinte Aristoteles, wenn er wiederholt (z. B. Rht. II, 5 Mitte) von einem *μέλλον κακόν* als einem Objekte des *ἔλεος* spricht. Döring, Reinkens und andere hatten also unrecht, wenn sie dieses *μέλλον κακόν* so sehr urgierten. Vergl. Überweg Übers. An. 50.

Was Eduard Müller gegen diese so klare Unterscheidung, die sich schon bei Liepert findet, in Fleck. Jahrb. 101 S. 396 An. vorbringt, zeugt von der Schwäche der von ihm verteidigten Sache. Er hebt namentlich hervor, dass von einem von vornherein als durchaus unabwendbar erscheinenden Unglück nur in den seltensten Fällen die Rede sein könne. Man sieht alsbald, dass er sich genötigt sah, die verschärfenden Znsätze von vornherein und durchaus einzuschmuggeln. Und ist es wahr, dass Bühne und Leben uns fast nie ein andern drohendes Unheil zeigen, welches wir für unabwendbar halten? Gibt es nicht z. B. Krankheiten, die jeder für tödlich hält? Und weiss man nicht in manchem Drama das tragische Ende voraus? Und werden nicht Furcht und Mitleid oft sogar wechseln, je nachdem sich ein Hoffnungsstrahl zeigt oder wieder verschwindet? Wird nicht dieselbe Situation im Optimisten *φόβος*, im Pessimisten *ἔλεος* hervorrufen?

Müller macht an derselben Stelle noch einen zweiten Einwurf gegen die sympathische Furcht, von dem Egger gesteht, dass er ihm immer „als der gewichtigste erschienen sei.“ Müller sagt: „Aristoteles konnte es den Lesern der Poetik nicht ohne weiteres zumuten, bei dem neben *ἔλεος* genannten *φόβος* an die sympathische Furcht zu denken, da wenn auch von *φοβεῖσθαι περί* oder *ὑπέρ τινος* hier und da die Rede ist, doch von einem *φόβος* für andere in der ganzen Gräcität kaum irgend eine sichere Spur sich findet, und da namentlich Aristoteles selbst *φόβος* oder *φοβεῖσθαι* oder *φοβηρός* nirgends in diesem Sinne gebraucht, nicht einmal in der Rhetorik, die doch mit der Poetik in so besonders engem Zusammenhange steht.“

Hierauf ist zu erwidern:

1) Aristoteles setzt überall viel Vertrauen in den gesunden Menschenverstand seiner Leser und ist in Zumutungen eben nicht ängstlich. Vergl. Vahlen Beiträge II, 160.

2) Die nach Müllers Meinung so kühne Zumutung ist in der That, zumal da *φόβος* neben dem sympathischen *ἔλεος* steht, gar nicht so unbescheiden.

Im Theater vergisst man sich selbst, setzt sich an die Stelle des tragischen Helden und fürchtet und hofft für ihn; diese Furcht gibt der Tragödie Seele und Leben. Wer im Theater viel an sich denkt, ist ein phantasieloser Egoist und eine unpoetische Natur. Die Lessingsche Auffassung des tragischen φόβος ist durchaus unästhetisch, und trotz seiner etwas nüchternen Naturanlage und der moralisierenden Richtung der Zeit, in der er seine Jugend verlebte, wäre Lessing, der die tragische Furcht früher mehr oder minder richtig erfasst hatte, wohl nie zu seinem höchst unpoetischen Missverständnis gekommen, wenn ihm nicht die unselige Rhetorik mit ihren verführerischen Stellen in die Hände gefallen wäre. Der Auffassung Lessings folgten allerdings die gelehrtesten Erklärer bis auf Überweg und Liepert in allzugrossem Vertrauen. Interessant aber ist es, dass unsere grossen Dichter sich nicht verleiten liessen. So freut sich Schiller darüber, dass man die Katastrophe in seiner Maria Stuart schon gleich im Anfange ahne, „es also an der Furcht des Aristoleles nicht fehle." Vgl. Schillers Brief an Göthe, 1799, 18. Juni. Und dass auch Göthe unter der Aristotelischen Furcht die sympathische verstand, zeigt deutlich Eckermann I. S. 258 (21. Juli 1827).

3) Wenn also jeder natürlich Fühlende im Theater nicht für sich, sondern für den Helden fürchtet, warum sollte Aristoteles denn nicht jene Zumutung an seine Leser stellen? Dazu kommt, dass ἔλεος und φόβος schon vor ihm feststehende Termini für die tragischen Empfindungen gewesen zu sein scheinen (N. J. f. Ph. Bd., 125 S. 542 und Egger S. 24 u. 27).

4) In der Rhetorik handelt Aristoteles nicht von der sympathischen Furcht, weil ihm sein Thema hierzu keine Veranlassung bot; die Rednerbühne ist kein Theater.

5) Wenn φοβεῖσθαι für andere fürchten bedeuten kann, warum soll man dann nicht unter φόβος die Furcht für andere verstehen können?

6) Dass von φόβος im sympathischen Sinne sich in der ganzen Gräcität kaum irgend eine sichere Spur finde, ist natürlich eine kühne Behauptung. Wer hat die ganze Gräcität darauf hin durchsucht? Und wer wird's thun?

Übrigens weiss ich ohne jedes Suchen eine griechische Stelle zu nennen, wo φόβος ganz genau die sympathische Furcht bezeichnet, die der Zuschauer im Theater empfindet. Ich habe sie schon oben citiert; sie findet sich in dem Berichte Plutarchs über den grossen Eindruck, den eine Scene der Merope auf der Bühne machte. Ergötzlich ist es übrigens zu sehen, wie kleinlaut Müller S. 399 an der schlagenden Stelle Kap. 13 ὁ φόβος περὶ τὸν ὅμοιόν ἐστιν vorüberschleicht. Die Art und Weise, wie derselbe aus Kap. 14, 1 die egoistische Furcht beweisst, ist eine logische Harlequinade, und ich begreife nicht, wie Susemihl An. 128 S. 247 so etwas „sehr richtig" nennen kann. Vgl. dagegen Egger S. 26.

In der Rhetorik II, 5 heisst es: „Der Redner kann den Zuhörern dadurch egoistische Furcht einjagen, dass er ihnen zeigt, wie schon andere ihnen gleiche (ὅμοιοι) Ähnliches erlitten." Daraus folgt natürlich für die φόβος-Frage gar nichts. Man will aber allerhand daraus herleiten. So sagt Ed. Müller a. a. O. S. 397, solche Leiden der ὅμοιοι würden mittelst des von ihnen erregten Mitleids zugleich egoistische Furcht in den Zuhörern erregen, (und also wäre egoistische Furcht eine notwendige Folge des Mitleids, q. e. d). Zum Beweise citiert Müller Rhet. II, 8 τοὺς ὁμοίους ἐλεοῦσιν. Allein dort wird gezeigt, dass wir die ὅμοιοι deshalb bemitleiden, weil ihre Leiden uns Furcht für uns selbst einflössen. Die Furcht erscheint also hier nicht als die Folge, sondern als der Grund des Mitleids. Aristoteles und Müller sagen mithin genau das Gegenteil.

Unter dem Beifalle von Müller und Wille bemerkt Döring (S. 317) zu Poet. 11, 1452, 38 ἡ γὰρ τοιαύτη ἀναγνώρισις καὶ περιπέτεια ἢ ἔλεον ἕξει ἢ φόβον, dass hier durch „die Miterwähnung der Peripetie die Annahme einer Furcht für den Helden ausgeschlossen sei, da für diesen ja mit der Peripetie das Unheil ein wirkliches, nicht mehr zu befürchtendes werde." Allein diese Behauptung beruht auf einer irrigen Ansicht von der Peripetie, deren Wesen Vahlen richtig bestimmt hat. Dass aber die Peripetie, wie sie Vahlen richtig kennzeichnet, die sympathische Furcht ausschliessen sollte, wird niemand einsehen.

Ernst Essen[1]) ist gleich Reinkens Skeptiker in der Frage nach der Natur der tragischen Furcht; jedoch meint er S. 15, in Tragödien mit unglücklichem Ausgang könne die sympathische

---

[1]) Bemerkungen zu Aristoteles' Poetik von Ernst Essen, Leipzig 1878.

Furcht keine bedeutende Rolle spielen. „Das Furchtbare solle nach Aristoteles wider Erwarten eintreten, und da bleibe keine Zeit, für den Betroffenen zu fürchten." Das Furchtbare soll sich allerdings unerwartet plötzlich z e i g e n (παρὰ δόξαν); aber es braucht den Helden darum noch nicht plötzlich h i n w e g z u r a f f e n; zwischen dem unerwarteten ersten Auftauchen des Unheils und dem Augenblicke, wo das Schlimmste als unabwendbar erscheint, bleibt noch ein hinlänglich grosser Raum für eine mächtige Entwicklung des sympathischen φόβος. Ein Gewitter, welches unerwartet aufsteigt, kann uns sehr lange in Angst erhalten. Und gesetzt die Katastrophe folgte rasch dem plötzlich auftauchenden ersten Anzeichen des Unheils, wird nicht infolge der überraschenden Entwicklung die Furcht an Intensität das wieder gewinnen, was ihr an Dauer abgeht?

Werfen wir nun einen Rückblick auf das Gesagte, so sehen wir, dass die Beweise für die egoistische Furcht auf schwachen Füssen ruhen, und dass gewichtige Bedenken gegen sie geltend gemacht werden können, während die Gründe, welche man gegen die philanthropische Furcht vorgebracht hat, sich als nicht stichhaltig erweisen. Somit ist es jedenfalls am vernünftigsten, sich für den philanthropischen φόβος zu entscheiden. Daher hat dieser auch in der allerletzten Zeit an Verteidigern gewonnen. Auf Geyer, Überweg und Liepert sind Siebeck, Philipson, Egger gefolgt, und Zeller, der ursprünglich der Lessingschen Ansicht huldigte, ist später zur Liepertschen Anschauung übergegangen.

Wie kommt es aber, dass die egoistische Auffassung der tragischen Furcht seit Lessing so viele Anhänger fand und noch heutzutage findet? Das hat gewiss nicht in letzter Linie seinen Grund in der grossen Verehrung, die man dem berühmtesten Interpreten der Aristotetischen Poetik, Lessing, entgegenbrachte. Zwar hat Lessing — selbst auf dem Gebiete, auf dem er am grössten ist, auf dem philologisch-ästhetischen — sich von mancherlei Irrtümern nicht frei gehalten. Allein die Beredsamkeit, mit der er seine Auffassung darlegt, war blendend; die Wärme, mit der er für seine Ansichten eintritt, riss hin; die Zuversicht, mit der er redet, imponierte. So kam es, dass selbst seine Irrtümer das Aussehen evidenter Wahrheiten erhielten und viele Decennien hindurch dafür galten. Ich brauche hier nur an seine Katharsislehre zu erinnern, die, so offenbar falsch sie auch ist, doch erst durch Jakob Bernays (1857) erfolgreich bekämpft ward.